

وحدت آفاقی وجود از دیدگاه ابن عربی و مایستر اکهارت

پدیدآورده (ها) : کاکایی، قاسم
فلسفه و کلام :: خردنامه صدرا :: تابستان 1380 - شماره 24 (ISC)
از 61 تا 75
آدرس ثابت : https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/54396

وحدت آفاقی وجود

از دیدگاه

ابن عربی و مایستر اکهارت*

دکتر قاسم کاکائی

۱ ـ مقدمه:

ابن عربی و اکهارت مانند هر اندیشمند دیگری در پیریزی جهان بینی خود، بدنبال معرفت هستی و وجود هستند. لیکن پرداختن آنها به «وجود» صرفاً از سر فلسفه ورزیدن خشک و بیروح نیست بلکه در هستی، امری قدسی و الهی یافته‌اند که موجد نوعی «هیبت» در درون عارف است. «اصولاً در مکتب وحدت وجود، وحدت و الوهیت[۱] از هم جدا نیستند.[۲]» بنابرین «وجود» برای امثال ابن عربی و اکهارت معنایی فراتر از «وجود» برای فلاسفه دارد.

بقول برخی از محققان، اکهارت بدنبال «معرفت وجود» است و این مسئله بیشترین وزن را در بیان وی داراست. لیکن مراد او معرفت آن وجودی است که الوهیت و تقدس دارد. دغدغهٔ نهایی او، دلمشغولیهای علمی نیست که بخواهد مثلاً از مطلق[۳] و رابطهٔ آن با جهان سخن گوید. چیزی که وی در پی آن است فوق تأملات علمی و فلسفی، بلکه غیر عقلانی[۴] است[۵] «وجود» برای ابن عربی نیز همین جایگاه را دارد.

بعبارت دیگر، چنانکه از اصطلاح وحدت آفاقی پیداست، عارف از کثرات عبور کرده و در پس همهٔ آنها وحدتی را می‌یابد و مدعی می‌شود که در دار هستی تنها یک وجود و بلکه یک موجود دارای واقعیت است که از آنچنان وحدتی برخوردار است، وحدتی که همهٔ کثرات مشهود در عالم را زیر پوشش خود قرار می‌دهد. لیکن این نظریه با سایر نظریات وحدت انگارانه و تقلیل دهنده[۶] تفاوتهای اساسی دارد؛ مثلاً ماتریالیسم نیز در پس همهٔ کثرات، وحدتی را قائل است؛ بطوری که هستی را منحصر در یک وجود یعنی «ماده» می‌بیند و سراسر عالم حتی ذهن و عقل و نفس را تجلیات ماده در صور مختلف می‌پندارد؛ ولی در نظریهٔ «وحدت وجود»، آن «واحد» که همهٔ کثرات به او بر می‌گردند امری قدسی، مقدس، متعلق تجربهٔ دینی و سزاوار پرستش و ستایش است.[۷] و همان است که بتعبیر ابن عربی هر قومی او را باسمی می‌خوانند. عرب او را الله می‌نامد؛ فارسی خدا، رومی ایشا، ارمنی **اصفاج**، ترکی **تنکری**، فرنگی **کریتور**[۸]، و حبشی **واق**[۹]. یعنی عالمی راکه وحدت وجودی می‌بیند

---

* – مایستر اکهارت عارف بزرگ آلمانی قرون وسطا است که بخاطر اعتقادات وحدت وجودیش از طرف کلیسای کاتولیک محاکمه و محکوم و آثارش توقیف شد. وی در سال ۱۲۶۰ میلادی بدنیا آمد و در ۱۳۲۸ از دنیا رفت.

1 - Divinitiy

2 - Michael P. Levine, ***Pantheism***, London, Routledge, 1994. p: 46.

3 - Absolute 4 - Irrational

5 - Rudolf otto, ***Mysticism East and West***, New York, Macmillan publishing, 1976. p: 33.

6 - Reductive

۷ – ابو العلاء عفیفی، **تعلیقات علی فصوص *الحکم***، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶، ص ۵ ـ ۳۴.

۸ – در متن عربی **کریطور** آمده است که معرّب همان Creator است.

۹ – ***الفتوحات المکیة***، بیروت، دارصادر، بی تا: ۲، ص ۳۶۰.

دارای حیات است و «وجود واحدی» در آن مشهود است که «**جان جهان**» است.

نظریهٔ «**وحدت آفاقی وجود**» را می‌توان در این بیت پر مغز مولانا خلاصه کرد:

ما عدمهائیم هستیها نما
تو وجود مطلق و هستی ما[10]

یعنی این نظریه مرکب از چهار جزء و یا در واقع محصول چهار مرحله است که هر یک بر دیگری مترتب است: ۱. خدا یگانه هستی و یا هستی مطلق است یعنی «هستی» فقط منحصر در اوست. ۲. غیر از خدا، یعنی عالم و آدم، معدوم و «نیست»اند ۳. وجود همهٔ موجودات و هستی تمام آنها همان هستی خداست؛ «همه‌اوست» ۴ ـ عالم دارای هستی نیست بلکه هستی نما و یا بعبارتی دیگر «تجلّی» خداست. ما نیز در بررسی دیدگاه ابن عربی و اکهارت همین ترتیب را دنبال خواهیم کرد.

* بتعبیر اکهارت، مناسبترین نام برای هر شیء نامی است که همهٔ آنچه را به آن شیء تعلق دارد و بدان نسبت داده می‌شود نشان دهد. وجود همهٔ آن چیزی است که متناسب با خداست. بنابرین نام وجود اولین و مناسبترین نام از میان اسامی خداوند است... وجود در رأس همهٔ اسما است.

۲ ـ خدا وجود مطلق و هستی یگانه است

چنانکه گذشت، پرداختن ابن عربی و اکهارت به «وجود» برای کسب معرفتی قارغبالانه از «هستی» نیست بلکه غایت معرفت برای آندو کسب حیرت و هیبت است. بتعبیر ابن عربی: «هیبت را کسی در می‌یابد که بفهمد.. وجود همان حق (خدا) است.[11] جایگاه وجود آنقدر رفیع است که بتعبیر اکهارت: «شهدا حیات را از دست داده وجود را دریافت می‌کنند».[12]

بنابرین، وجود از نظر ابن عربی و اکهارت همان خداست. بتعبیر اکهارت:

> مناسبترین نام برای هر شیء نامی است که همهٔ آنچه را به آن شیء تعلق دارد و بدان نسبت داده می‌شود نشان دهد. وجود همهٔ آن چیزی است که متناسب با خداست. بنابرین نام وجود اولین و مناسبترین نام از میان اسامی خداوند است[13]... وجود در رأس همهٔ اسما است[14].

زیرا وقتی خدا با **جمال** و یا **جلال** خویش برای عارف ظهور کند وی در اثر «جذبه» و یا «هیبت» چیز دیگری را نمی‌بیند، یعنی خدا جا برای چیز دیگری نمی‌گذارد. بنابرین بهترین تعبیر برای او همان «وجود» است و عارف در مقام تعبیر از آن تجربهٔ عرفانی خود واژه‌ای مناسبتر از وجود نمی‌یابد. بتعبیر اکهارت: «نویسنده‌ای می‌گوید خدا به هیچ چیز باندازهٔ وجود شبیه نیست... دیگری می‌گوید «وجود» آنچنان متعالی و وسیع است که خدا نمی‌تواند بیش از «وجود» باشد.»[15]

متون مقدس نیز در اطلاق وجود و هستی بر خداوند راهگشای مناسبی برای ابن عربی و اکهارت می‌باشند، بخصوص اگر قائل به توقیفیت اسماء باشیم. در **سِفر خروج** هنگامی که موسی (ع) از طرف خداوند به رسالت مبعوث و به هدایت بنی اسرائیل مأمور شد، از خداوند پرسید: «اینک چون من نزد بنی اسرائیل برسم و بدیشان گویم خدای پدران شما، مرا نزد شما فرستاده است و از من بپرسند که نام او چیست بدیشان چه گویم؟ خدا به موسی گفت: هستم آنکه هستم و گفت به بنی اسرائیل بگو اَهْیَه (هستم) مرا نزد شما فرستاد» (سفر خروج: ۱۴ و ۳/۱۳) اکهارت با توجه به همین آیات می‌گوید:

> در میان اسماء الله نامی مناسبتر از «کسی که هست» برای خدا نمی‌توان یافت. یعنی آنکه کاملاً مطلق و خالص و از هر تعلقی رهاست و فقط هست. این بهترین نام خداست. بهمین دلیل خدا به موسی گفت: بگو کسی که هست، تو را فرستاده است.[16]

بنابرین از نظر اکهارت: «بر طبق آیه «کسی که هست مرا فرستاده است» پیشینترین نام که به خدا نسبت داده می‌شود **وجود** است»[17] وی از آیهٔ فوق استفادهٔ دیگری نیز می‌نماید و آن اینکه «**من هستم**» را جز خدا هیچکس

---

۱۰ - جلال الدین محمد مولوی، **مثنوی**.

۱۱ - *الفتوحات*، پیشین، ج ۲، ص ۵۴۰.

12 - Meister Eckhart, ***Breakthrough***, New York, Image Books, 1991. p. 84.

13 - Meister Eckhart, ***Meister Eckhart, Teacher and Preacher***, Edited by Bernard McGinn, New York, paulist Press, 1986, p. 25.

14 - Meister Eckhart, ***Meister Eckhart, A Modern Translation***, Translated by Raymond Bernard Blakney, New York, Harper and Brothers, 1993, p. 171.

15 - ***Ibid.***

16 - ***Breakthrough***, p.172.

17 - ***Teacher and preacher***, p: 49.

نمی‌تواند حقیقتاً بگوید[18]. او با تلفیق این آیه و آیهٔ «من نور عالم هستم» (*یوحنا*: ۸/۱۲) که در هر دو «من هستم»[19] بکار رفته چنین نتیجه می‌گیرد که: «همهٔ مخلوقات واقعاً می‌توانند بگویند من و این لفظ عام و مشترک است و لی هیچکس نمی‌تواند بمعنای حقیقی کلمه بگوید «من هستم» مگر خداوند. کلمهٔ «هستم» با معنای خدا یکسان است».[20]

جالب توجه آنکه بیان همین معنا در تفسیر آیهٔ ***«انّی انا ربک»*** «همانا من پروردگار تو هستم» (طه ۱۲) به امام صادق(ع) منسوب است. و جالبتر آنکه این آیه نیز دقیقاً مربوط به زمان مبعوث شدن موسی(ع) و گفتگوی او با خداوند است. در کتاب تفسیری که به ***تفسیر امام صادق***(ع) معروف و در مجموعه تفاسیری مندرج است که ابوعبدالرحمن سُلَمی (متوفی شعبان ۴۱۲ هـ) جمع آوری کرده، آمده است:

> جعفر (ع) گفت: هنگامی که به موسی (ع) گفته شد که از کجا دانستی که ندای (***إنّی أنَا رَبُّک***) ندای حق است پاسخ داد: برای آنکه مرا فانی گرداند و در بر گرفت... و وقتی انوار هیبت مرا در بر گرفت و انوار عزت و جبروت بر من محیط شد دانستم که از جانب حق مورد خطاب قرار گرفته‌ام و چون اولین خطاب «انّی» بود و پس از آن «انا» دانستم که برای هیچکس جز خدا سزاوار نیست که مجموع این دو لفظ را برای خویش بکار برد.[21]

بنابرین از نظر اکهارت، وجود ***خداست*** و وجود و خدا یکی هستند[22] و «در اینصورت اگر بجای خدا کلمه ***وجود*** را قرار داده، بگوییم خدا وجود است (نتیجه می‌شود که هیچ چیز خدا نیست)»... زیرا وجود از هیچ موجودی جدا نمی‌باشد و هیچ چیز متمایز از خدا موجود نیست و نمی‌تواند موجود باشد»[23] اینستکه که اکهارت در بسیاری از آثارش کلمهٔ «وجود»[24] را محور اصلی تعابیر خویش در مورد خداوند قرار می‌دهد[25] و وجود و موجود را منحصر در خدا دانسته می‌گوید: «خدا و وجود یکی هستند... بمعنای حقیقی فقط خدا «موجود»[26] است.. هر که دربارهٔ خدا بپرسد که او کیست؟ یا چیست؟ جواب این است: وجود[27]. پیروان مکتب ابن عربی نیز دقیقاً همین دیدگاه را دارند. بروایت نَسَفی: «از شیخ المشایخ سعد الدین حمّوی سؤال کردند که خدا چیست؟ گفت: موجود، خداست (***الموجود هو الله***). سپس از او سؤال کردند که جهان چیست؟ پاسخ داد: غیر از خدا موجودی نیست (***لا موجود سوی الله***)».[28]

قطعاً نسفی و حمّوی هر دو از مکتب ابن عربی متأثرند که گفته است:

> خدا موصوف به وجود است و چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست. بلکه من می‌گویم که خدا عین وجود است. این همان قول رسول الله (ص) است که فرمود: ***وکان الله و لم یکن معه شیء***، (خدا هست و چیزی جز او نیست) یعنی خدا موجود است و چیزی از عالم موجود نیست.[29]

همانطور که ملاحظه می‌شود ـ و ابن عربی خود در موضع دیگری اشاره می‌کند ـ «کان» در اینجا فعل وجودی است که زمان در آن اخذ نشده است مانند: ***«کان الله غفوراً رحیماً»*** (النساء ۱۵۲). بنابراین معنای ***«کان الله»*** اینستکه خدا هست و معنای ***«لم یکن معه شیء»*** اینستکه موجودی غیر از او نیست. در همینجا ابن عربی از امثال جنید که برای تأمین مقصود و مراد خویش از وحدت وجود به این حدیث این جمله را اضافه کرده‌اند که ***«و الآن کما کان»*** (هم اکنون نیز چنین است) انتقاد می‌کند که این مطلب در همان قسمت اول نهفته است و این سوء ادب به ساحت رسول الله (ص) است که بپنداریم چیزی را فرموده‌اند که احتیاج به تکمیل دارد.[30]

حاصل آنکه ابن عربی نیز مانند اکهارت معتقد است که «وجود فقط خداست.[31] در هستی غیر از خدا نیست[32]...

18 - William Ralph, Inge, ***Chrstian Mysticism***, New York, Merdian Books, 1956, p. 149.

19 - I am

20 - ***Breakthrough***, p. 152.

۲۱ - ابو عبدالرحمن سلمی، ***مجموعهٔ آثار ابو عبدالرحمن سلمی***، گردآوری نصر الله پور جوادی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۹، جلد اول، ص.۴۲.

22 - Rudolf Otto, ***op. cit.***, p; 25.

23 - ***Teacher and Preacher***, p. 66.

24 - esse

25 - Frank Tobin, ***Meister Eckhart: Thought and language***, Pennsylvania, University of Pennsylvania press, 1986, p. 38.

26 - ens

27 - Fredrick Copleston, S. J., ***A History of philosophy***, Image Books, 1963, Vol.3, part 1, p.197.

۲۸ - شیخ عبدالعزیز بن محمد نسفی، ***کشف الحقائق***، به کوشش مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴، ص.۱۵۳

۲۹ - ***الفتوحات***، ج۳، ص.۴۲۹.

۳۰ - ***همان***، ج۲، ص ۵۶.   ۳۱ - ***همان***، ج۲، ص ۶۹.

۳۲ - ***همان***، ج۲، ص ۱۱۴، ***«ما فی الوجود الا الله»*** و نیز ج۲، ص ۵۴ و ۱۶۰ و ۲۱۶، ج۳، ص ۶۸ و ۲۷۶ و ۳۷۳، ج۱، ص ۲۷۲.

> * ابن عربی معتقد است بزرگان (اهل عرفان) اعتقادشان به لا اله الا الله غیر از آنطوری است که دیدگاه عقلی می‌گوید باعتقاد آنها وجود، خداست (و جز او موجودی نیست).

وجود غیر از عین حق نیست و در هستی سوای او نیست[۳۳]... موجودی غیر از خدا نیست[۳۴]... موجودی غیر از او نیست.[۳۵] وی معنای توحید و *لا اله الا الله* را نیز همین می‌داند:

> بزرگان (اهل عرفان) اعتقادشان به *لا اله الا الله* غیر از آنطوری است که دیدگاه عقلی می‌گوید، باعتقاد آنها وجود، خداست (و جز او موجودی نیست).[۳۶]

در این میان فلسفه مشائی، بخصوص تقریر سینوی آن در باب وجود و چگونگی اتّصاف واجب و ممکن به «وجود»، ابزار مناسبی در اختیار هر دو متفکّر قرار می‌دهد تا دیدگاه خود را در این مورد صبغه‌ای فلسفی ببخشند؛ با این تفاوت که اکهارت در ورود و خروجش به این بحث فلسفیتر از ابن عربی عمل می‌کند و در این مورد بیشتر به شاگردان ابن عربی شبیه است که به وحدت وجود رنگ و بویی فلسفی داده‌اند. تحلیلهای او در موارد متعددی به قونوی یا کاشانی نزدیکتر از ابن عربی است. لیکن ابن عربی نیز در صورتبندی نظریه «وحدت وجود» از فلسفه مشائی، ولو در حد کاربرد اصطلاحات؛ بخوبی بهره می‌برد.

تفاوت دیگر بین این دو عارف آنستکه ابن عربی، بدلایل خاص خود، از ابن سینا نام نمی‌برد ولی اکهارت همه جا دقیقاً به ابن سینا و کتاب او با ذکر شمارهٔ باب و فصل، استناد می‌جوید. بعلاوه، وجود برای اکهارت اولین و مناسبترین نام خداست. لذا وی در بسیاری از موارد بشیوهٔ فلاسفه مشائی بحثهای خویش را مبتنی بر بحث «وجود» می‌کند؛ اما مطالعه دقیق آثار ابن عربی، بدون رجوع به شارحانش، ضررروتاً ما را به این نتیجه نمی‌رساند که مهمترین و زیر بناییترین اصطلاح ابن عربی در مورد خدا اصطلاح وجود است.

چندین اصطلاح دیگر را می‌توان یافت که در مورد هر یک، ادعای غلبهٔ کاربرد در آثار ابن عربی گزاف نخواهد بود. امّا قونوی سخنگو و شارح بزرگ ابن عربی است که در آثارش «وجود» بر هر چیز دیگر غلبه دارد و از این نظر با فلاسفه مشائی شباهت پیداکرده است.[۳۷] شاگردان قونوی نیز در این امر از استاد تبعیت و سپس برای اعطای صورتی نظاممند به افکار ابن عربی اصطلاح «وحدت وجود» را جعل کردند؛ اصطلاحی که خود ابن عربی در آثارش بکار نبرده است ولی بعدها مستشرقان آن را به وی نسبت دادند[۳۸]. حتی قونیوی نیز این اصطلاح را بصورت فنی بکار نبرده است و شاید اولین کسی که آن را بمعنای مورد نظر ما بکار برده است فرغانی باشد که معمولاً این اصطلاح را در برابر اصطلاح «کثرت علم» قرار می‌دهد.[۳۹]

به هر حال، ابن عربی و اکهارت کما بیش از فلسفه مشائی در تبیین عرفان نظری سود می‌جویند. البته در فلسفهٔ ارسطو، بحث بیشتر از «موجود» بود تا خود وجود. ابن سینا نقطه عطف مهمی است که بحث را تا حدودی از «موجود» به «وجود» منعطف می‌کند و از این جهت زمینه مناسبی برای تقریر فنی بحث وحدت وجود بدست می‌دهد. مسئله زیادت وجود بر ماهیت و اینکه وجود عارض بر ماهیت است، آن هم عارضی که با سایر عوارض این فرق را دارد که در اینجا قیام معروض به عارض است نه بالعکس،[۴۰] مبیّن نوعی اصالت وجود است که مرحوم ملاصدرا نیز از آثار ابن سینا همین امر را استشمام کرده است. همین امر خمیر مایه‌ای می‌شود که دو عارف مورد نظر در فلسفی کردن دیدگاههای خویش به خود «وجود» که اصیل و دارای واقعیّت و موجود بالذات است توجه کنند.

همچنین ابن سینا در *الهیات*، خدا را بعنوان «واجب الوجود» یاد می‌کند. اصطلاحی که ابن عربی از بکار بردن آن ابا نداشته بلکه از آن استقبال نیز می‌کند:

---

۳۳ - *همان*، ج ۲، ص ۵۱۶.
۳۴ - *همان*، ج ۲، ص ۲۱۶، *ما ثم موجود الا الله*.
۳۵ - *همان*، ج ۲، ص ۵۶۳، *ما ثم موجود الا هو*.
۳۶ - *همان*، ج ۴، ص ۸۹.
37 - William C. Chittick, "sadr al - din Qunawi on the Oneness of Being", ***International Philosophical Quarterly***, 21 (1981), p. 172.
38 - Michael A. Sells, ***Mystical Languages of Unsaying***, Chicago, The university of Chicago Press, 1994, p. 88.
39 - William C. Chittick, "***Ibn Arabi and His School***", in Islamic Spirituality Ed. By Seyyed Hossein Nasr, New York, 1991 , p: 60.
40 - Toshihiko Izutso, "***An Analysis of Wahdat al - Wujud***" in The Concept and Reality of Existence, Tokyo , 1971. p: 38.

خداوند واجب الوجود بالذات است[41]...
وجود مطلقی که مقید نیست وجود خداوند است که واجب الوجود بالذات است[42]... قسم به کسی که عزت و جلال و کبریا از آن اوست غیر از خداند واجب الوجود چیز دیگری وجود ندارد.[43]

اکهارت نیز بتبع ابن سینا، معتقد است که اگر خدا را «وجود» و «واجب الوجود» بدانیم سایر صفات خداوند از وجود قابل انتزاع است. چون هر نوع صفت دیگری یا وجود است همراه با یک قید و نسبت، و یا سلب وجود است:

وجود صفت اصلی خداست و سایر صفات از آن انتزاع می‌شوند بهمین سبب ابن سینا غالباً، و بخصوص در *الهیات (شفا)*، از خدا بعنوان واجب الوجود یاد می‌کند.[44]

قدم بعدی که ابن سینا برداشته و باز هم ابزار مناسبتری در اختیار ابن عربی و اکهارت قرارداده این است که وی بصراحت مدعی است که «خدا ماهیتی غیر از وجود ندارد».[45] و نیز گفته است «واجب الوجود ماهیتی غیر از واجب الوجود بودن ندارد که همان انیّت است.»[46] این تعبیرات مقبول طبع هر دو عارف افتاده و از آن سود جسته‌اند. ابن عربی دیدگاه ابن سینا را در یگانگی چیستی و هستی خداوند و اینکه خدا عین هستی است می‌پذیرد وی می‌گوید: «خدا وجودش غیر متناهی و وجودش عین ماهیتش است[47]... ذات خداوند عین وجودش است.[48] حتی دلیلش بر عدم زیادت وجود خداوند بر ماهیتش و یا به عبارت دیگر عینیت وجود و ماهیت در مورد خداوند، عیناً همان دلیل ابن سینا و فلاسفهٔ مشائی است:

دلیل واضح بر وجود خداوند و اینکه وجودش عین ذاتش است نه علت ذات، این استکه در صورت اخیر، ذات حق در وجود داشتن محتاج غیر می‌شود و حال آنکه او از هر جهت کامل است پس او موجود است و وجودش عین ذاتش است و جز این نیست.[49]

اما استفادهٔ اکهارت از ابن سینا در سر و سامان دادن به نظام وجودیش بسیار واضحتر است و خود بدان تصریح دارد. از آثار تعلیمی او، و بخصوص آثاری که بزبان لاتین نگاشته است، چنین استفاده می‌شود که وی بنوعی، قایل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. مثلاً مانند مشائیان همهٔ عوارض ذاتی یک شیء را بصورت نوعیه ارجاع می‌دهد لیکن صورت نوعیه را نیز با وجود، یکی می‌داند و در نتیجه، همهٔ عوارض را به وجود بر می‌گرداند.[50] یکی از مواردی که اصالت وجود کاملاً از نوشته اکهارت آشکار می‌شود متن زیر است:

خود وجود و مساوقات آن زاید بر اشیاء و مؤخر از آنها نیستند بلکه بر عکس بر تمام جوانب اشیاء مقدم می‌باشند. حقیقت وجود چیزی نیست که در چیزی یا با چیزی یا بواسطه چیزی باشد. حقیقت وجود به چیزی (ماهیت) اضافه یا منسوب نیست؛ بلکه بر عکس مقدم بر هر شیء و قبل از آن است. چنانکه این وجود اشیاء است که بیواسطه از علت نخستین و عام صادر می‌شود[51].

چنانکه ملاحظه می‌شود اصالت وجود کاملاً از این متن هویداست. بخصوص که در نهایت، جعل را متعلق به وجود می‌داند که تنها بر مبانی اصالت وجود قابل قبول است. وی سپس از ابن سینا بدینگونه نقل قول می‌کند: «ابن سینا در *الهیات (شفا)* گفته است که آنچه مطلوب هر موجود می‌باشد وجود و کمال وجود است»[52] و اضافه

*** ابن عربی، بدلایل خاص خود، از ابن سینا نام نمی‌برد ولی اکهارت همه جا دقیقاً به ابن سینا و کتاب او با ذکر شمارهٔ باب و فصل، استناد می‌جوید.**

۴۱ - *الفتوحات*، ج ۱، ص ۴۱۵.
۴۲ - **همان**، ج ۳، ص ۴۶.
۴۳ - **همان**، ج ۱، ص ۷۰۳ و نیز رجوع کنید به ج ۱، ص ۴۱ و ۸۹، ج ۲، ص ۲۴۸.
44 - Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, p.95.
۴۵ - ابن سینا، ***الالهیات من کتاب الشفاء***، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۷۶، ص ۳۶۷ عبارت شیخ چنین است: «***ان الاول لا ماهیة له غیر الانیة***».
۴۶ - **همان**، ص ۳۷۰.
۴۷ - *الفتوحات*، ج ۳، ص ۵۴۵.
۴۸ - **همان**، ج: ۴، ص: ۶ و نیز ج: ۱، ص: ۴۶.
۴۹ - **همان**، ج ۱، ص ۴۵.
50 - Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, p.61.
51 - Meister Eckhart, ***Parisian Questions and prologues***, Translated with an Introduction and Notes by Armand A. Maurer. C.S.B. Toronto, Canada, Pontifical Institute of Mediaevel Studies, 1974, p.83.
۵۲ - ابن سینا، **پیشین**، صص ۳۸۱ - ۳۸۰ عبارت شیخ چنین است: «***فالوجود خیر محض و کمال محض... (و) هو ما یتشوقه کل شیء في حده و یتم به وجوده***».

می‌کند که: «آنچه واقعاً مطلوب است همان وجود است.»[53]

در این میان دیدگاه ابن سینا که «*الحق ماهیته إنیّته*» از دو جهت برای اکهارت بسیار مهم است. و از آن، دو استفاده می‌کند: یکی در اثبات صفات خداوند:

ابن سینا در آخرین فصل *الهیات (شفا)* قسمت هشتم می‌گوید[54]: اولین صفت خدا هستی یا انیّت اوست که همان وجود است. در مورد سایر صفات برخی عبارتند از: وجود با یکنوع اضافه و نسبت و برخی وجود با یکنوع نفی، دلیل آن، اینستکه بقول او هیچیک از این دو دسته صفات هیچ نوع کثرت یا مغایرتی را در ذات خدا بوجود نمی‌آورند. مثلاً وقتی به خدا جوهر گفته می‌شود وجود محل از او نفی می‌شود، و یا وقتی *اول* خوانده می‌شود نسبت او با وجودِ کل سنجیده می‌شود.[55]

*** تمایز ابن سینا بین «أیس» ـ که متعلق به وجود است ـ و «لیس» ـ که متعلق به ماهیت است ـ برای ابن عربی و اکهارت بسیار قابل استفاده و بهره برداری است.**

و دیگری در اثبات وحدت وجود:

چیزی که عین هستی باشد غنی است. هستم آنکه هستم. خدا نمی‌تواند نباشد. خدا ماهیتش عین وجودش است. و او آنستکه هست چنانکه می‌گوید: من هستم؛ کسی که هست مرا فرستاده است. بنابرین، او واجب الوجود است. بدین دلیل است که ابن سینا در الهیات (شفا) عموماً خدا را واجب الوجود می‌نامد. وجود به هیچ چیز محتاج نیست و همهٔ اشیاء محتاج اویند زیرا ورای او چیزی نیست.[56]

وی در موارد متعدد در تفسیر آیهٔ «هستم آنکه هستم» از دیدگاه ابن سینا در یگانگی ماهیت و وجود خدا، چنین استفاده می‌کند:

وقتی خدا می‌گوید: «من هستم»، هستم در اینجا محمول و جزء دوم جمله است پس مبیّن وجود محض و صرف در ناحیهٔ موضوع بماهوموضوع (و بعبارت دیگر ماهیت موضوع) است و در نتیجه بیانگر وحدت ماهیت و وجود است که فقط مخصوص خداست که ماهیتش، انیت[57] اوست چنانکه ابن سینا گفته است که[58] خدا تنها کسی است که ماهیتی جز انیت ندارد که همان وجود است.[59]

بهمین جهت است که «اگر کسی مثلاً سؤال کند که انسان یا فرشته چیست؟ احمقانه خواهد بود که پاسخ دهیم او هست یا وجود دارد ولی در مورد خدا که ماهیتش انیّتش است مناسبترین جواب به این سؤال که خدا کیست یا چیست؟ صرفاً این است که خدا هست. زیرا وجود خدا همان ماهیتش است، لذا می‌گوید: «من آنم که هستم».[60]

در اینجا نکته حائز اهمیت اینستکه «*الحق ماهیته إنیّته*» جواب به این سؤال مقدر است که «خدا چیست»؟ و بمعنی اینستکه خدا «هست» و یا «وجود» است. یعنی در اینجا مطلب «ما» و مطلب «هل» دربارهٔ خدا یکی است. خود ابن سینا و بتبع او فلاسفهٔ مشائی تا این حد را پذیرفته‌اند. در مسیحیت، قبل از اکهارت، آکویناس نیز همین مطلب را از ابن سینا اخذ و بر مبنای آن، آیهٔ *هستم آنکه هستم* را تفسیر کرده است.[61] لیکن در نظر امثال ابن‌سینا و آکویناس اگر چه خدا عین وجود است لیکن مخلوقات نیز وجود حقیقی دارند. از نظر آکویناس، تفاوت وجود مخلوقات و خداوند در محدود بودن و نامحدود بودن وجود است. این است که شارحان او از نوعی تشابه بین حق وخلق لیکن با نسبت متناسب[62] یا فرد سخن گفته‌اند یعنی هم خدا و هم خلق بمعنای دقیق کلمه موجودند لیکن هر کدام بنسبت ماهیت خویش؛[63] پس در واقع آکویناس نوعی از تشکیک در

---

53 - Meister Eckhart, *Parisian Questions*, p.83.

۵۴ - ابن سینا، **پیشین**، ص ۳۹۴ عین عبارت شیخ که اکهارت بدان استناد کرده چنین است: «***فأذا حققت تکون الصفة الأولی لواجب الوجود عنه إنّ و موجود ثم الصفات الأُخری بعضها یکون المعنی فیها هذا الوجود مع إضافة، و بعضها هذا الوجود مع سلب، و لیس و لا واحد منها موجباً فی ذاته کثرة البتة و لا مغایرة***».

55 - Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, p.54.

56 - Ibid: 48. 57 - Anitas.

۵۸ - ابن سینا، **پیشین**، ص۳۶۷. شیخ در اینجا هر ممکنی را دارای ماهیت و وجود می‌داند ولی تنها خدا را بدون ماهیت می‌داند که در واقع ماهیت او وجود اوست. عین عبارت شیخ که اکهارت بدان استناد کرده است چنین است: «***الأول لا ماهیة له غیر الإنیة***».

59 - Meister Eckhart, Parisian Questions Toronto, 1974, p.108.

60 - *Ibid*. 110 and *Teacher and preacher*, pp.46 - 7.

61 - Thomas aquinas, *The summa Theologica*, Chicago, 1971, vol. 1, pp. 16 - 17.

62 - An Analogy of proper propertionality.

63 - John Caputo, "*Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism*" in *The Thomist* vol. 42,

وجود را پذیرفته بود.

از نظر وی از اینکه خداوند وجود باشد و ماهیتی جز وجود نداشته باشد لازم نمی‌آید که وجود دیگری در کنار او موجود نباشد. وی در ضمن بحث از اینکه «خداوند ماهیتش عین وجود است» این اشکال را مطرح می‌کند که لازمهٔ سخن فوق اینستکه خدا عین وجود باشد و در نتیجه وجود دیگری در کنار او یافت نگردد و او بتواند محمول برای هر موجودی واقع شود و این عین شرک است. سپس بتفصیل به پاسخ آن اشکال می‌پردازد. حاصل آنکه از نظر او «خدا، وجود است» ملازمه‌ای با «وجود، خداست» ندارد.[۶۴]

اما اکهارت کلام آکویناس و ابن سینا راکه «خدا وجود است» دگرگون کرده صراحتاً اعلام داشت که «وجود، خداست»[۶۵]. و این مطلب بالاتر و عمیقتر از «*الحق ماهیته إنیته*[۶۶]» است. بتعبیر اکهارت: «وجود خداست بنابرین، خدا و وجود یکی هستند. خدا یعنی وجودِ آغاز و اصل و انجام همه چیز»[۶۷]. ابن عربی نیز در بعضی موارد می‌گوید: «خدا عین وجود است و چیز دیگر نیست»[۶۸] که این ممکن است با «*الحق ماهیته انیته*» سازگار باشد لیکن در مواردی دیگر بالصراحه اعلام می‌کند که «وجود عین حق است و غیر او نیست»[۶۹]؛ یعنی جای موضوع و محمول عوض شده و مطلب کاملاً دگرگون می‌شود. اگر بگوییم خدا وجود است از آنجا که محمول می‌تواند اعم از موضوع باشد پس چیزهای دیگری نیز غیر از خدا می‌توانند موجود باشند ولی اگر بگوییم وجود خداست چنین امری ممکن نیست.[۷۰] یعنی در مورد اخیر «منطقاً نه وجود خاص، نه وجود متفرد و نه یک شخص متمایز از سایر اشخاص بلکه خود وجود خداست»[۷۱].

بهر حال، ابن عربی و اکهارت معتقدند که اگر خدا وجود باشد لازمهٔ آن، اینستکه وجود، خدا باشد چرا که معنای «*ماهیته إنیته*» اینستکه «ماهیت ندارد»؛ یعنی حد ندارد و در نتیجه وجودش نامحدود و بینهایت است و لازمهٔ آن، این می‌شود که تحقق وجود دیگری در کنار او محال باشد یعنی او یکتا وجود و غیر او عدم است پس می‌توانیم بگوییم «وجود، فقط خداست». شاهد آنکه ابن‌عربی در موارد متعدد، غیر متناهی بودن را لازمهٔ عینیت وجود و ماهیت در خداوند می‌داند، خدا وجودش غیرمتناهی و وجودش عین ماهیتش است.[۷۲] اکهارت نیز در اینباره چنین می‌گوید: خدا آنی است که هست. احد است که سلب سلب است.[۷۳] بعبارت دیگر:

> احد یعنی چیزی که هیچ چیز دیگر به او افزوده نمی‌شود... احد سلب سلب است. هر مخلوقی سلبی در بر دارد یعنی غیر خود را طرد می‌کند... [مثلاً] هر فرشته‌ای غیر دیگری است. ولی خدا سلب همهٔ سلب‌ها را در بر دارد. او، آن احدی است که هر چیز دیگری راکه جز او باشد نفی می‌کند[و غیری جز خود باقی نمی‌گذارد].[۷۴]

برخی از محققان در تفسیر این گفتهٔ اکهارت، اظهار داشته‌اند: این بالصراحه همان اصل اسپینوزاست که هر تعیّنی یک نفی است. این تعریف موجود متناهی، یا بتعبیر خود اکهارت، تعریف و حد مخلوق است که متمایز از خالق نامتناهی است و بدینسان آنچه هر نفیی را نفی می‌کند «نامتناهی» است... واحد بلا ثانی است. بنابرین خدا نامتناهی است نه باین معنا که سلسله‌ای بینهایت است بلکه بدین معنا که چیزی بیرون از خویش ندارد که محدود و یا نفیش کند.[۷۵] اکهارت همچنین در این مورد به بارنارد استناد می‌کند که می‌گوید: آیا در قیاس با این موجودی که اینچنین وحدت و تعالی دارد نباید هر چیز

> *** جهانی را که ابن عربی و اکهارت می‌شناسند آینهٔ خدا نماست که خدا در سراسر آن از اوج تا حضیض، ظهور و حضور دارد.**

No. 2, 1978, p. 220.

64 - Thomas Aquinas, *op. cit.*, p. 16 - 17.

65 - *Breakthrogh*, p. 89.

66 - John Caputo, *op. cit.*, p. 220.

67 - Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 25.

۶۸ - *الفتوحات*، ج ۱، ص۳۲۸، «*ان الحق عین الوجود لا امر آخر*».

۶۹ - *همان*، ج۳، ص۵۶۶، «*الوجود عین الحق لیس غیره*».

70 - Frank Tobin, *Meister Eckhart*, Philadelphia, 1986, p.38.

71 - Rufolf Otto, *op. cit.*, p.25.

۷۲ - *الفتوحات*، ج۳، ص۵۴۵.

73 - Meister Eckhart, *Teacher and preacher*, p.181.

74 - *Ibid.* 281 and A modern Translation, p.247.

۷۵ - و. ت. استیس، **پیشین**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵، ص۲۳۳.

دیگری را عدم و لاوجود بحساب آورد. معنای آیهٔ «من آنم که هستم» همین است.[۷۶]

۳ـ غیر از خدا، یعنی عالم و آدم، معدوم و «نیست» می‌باشند.

از اینجا به قسمت، و یا در واقع به مرحلهٔ دوم بحث منتقل می‌شویم و آن اینکه از نظر ابن عربی و اکهارت «غیر خدا، معدوم است» که چنانکه گذشت لازمهٔ مرحلهٔ قبل است که «وجود، خداست». زیرا اگر بگوییم عالم چیزی غیر از خداست و برای خود وجودی دارد بمعنای آنستکه چیزی غیر از وجود است و وجودی غیر از وجود دارد و این محال است.[۷۷]

اکهارت در این مورد چنین استدلال می‌کند: «هر چیز خارج از خدا باشد از آنجهت که خارج از وجود است پس لاشیء و بلکه عدم است، زیرا هر چه خارج از وجود باشد، معدوم است و در نتیجه وجود ندارد».[۷۸] این همان قول ابن عربی است که (وجود) عالم در جنب خدا وجودی متوهم است و موجود نیست. وجود و موجودی غیر از عین حق نیست.[۷۹] وی در این مورد بتبع آیه شریفهٔ ***فکانَ قابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدنی***[۸۰] (النجم / ۹)، تمثیلی از وحدت وجود ذکر می‌کند و ان اینکه وجود مانند دایره‌ای است که خطی موهوم آنرا به دو قوس تقسیم کرده است. عالم همین خط است و بالاترین درجهٔ عرفان اینستکه عارف این خط را موهوم بداند؛ یعنی آن را نبیند: «و این قول خدای تعالی است که ***وکان قاب قوسین اوادنی***، ؛ ***أدنی***، رفع همین موهوم است. هنگامی که این خط رفع شد غیر از دایره نمی‌ماند و این فانی شدن و از بین رفتن عالم در وجود حق است».[۸۱] وی در جای دیگر چنین آورده است:

> حق (خدا) همان وجود است و خلق همان عدم است. لُبید گفته است: که هر چیز غیر خدا باطل است[۸۲]... رسول الله (ص) دربارهٔ این شعر فرموده که این راستترین بیتی است که عرب گفته است. حال، شکی نیست که باطل عبارت است از عدم.[۸۳]

در اینجا باز هم تحلیلهای فلسفی ابن سینا در زیادت وجود بر ماهیت و اصالت وجود و اعتباریت ماهیت توجیهی برای نظریهٔ فوق به دست ابن عربی و اکهارت می‌دهد. بخصوص تمایز ابن سینا بین «*أیس*» ـ که متعلق به وجود است ـ و «*لیس*» ـ که متعلق به ماهیت است ـ برای آن دو بسیار قابل استفاده و بهره برداری است. ابن‌سینا می‌گوید: معلول در ذات خود جز نیستی *لیس* چیزی ندارد و از ناحیهٔ علت دارای *أیس* وجود است؛[۸۴] در نتیجه وجود هر شیء، غیر از آن واحدی که فی نفسه واحد و آن موجودی که فی نفسه موجود می‌باشد، مستفاد از غیر و بواسطهٔ غیر، *أیس* و فی نفسه، *لیس* است.[۸۵]

قسمت اخیر سخن ابن سینا که ممکن و معلول فی‌نفسه «*لیس*» است، توجه ابن عربی و اکهارت را بیشتر به خود جلب کرده است. ابن عربی در این باره چنین می‌گوید:

> از آنجا که تقدم عدم، وصف ذاتی ممکنات است و وصف ذاتی یک موصوف را نمی‌توان رفع کرد ـ والا موصوف با آن مرتفع می‌شود ـ پس محال است که ممکن موجود شود لذا ازلی العدم ودائماً معدوم است[۸۶]... نزد محققان ثابت است که در سرای هستی جز خدا وجود ندارد و ما هر چند موجودیم لیکن وجودمان باوست و کسی که وجودش بغیر باشد در حکم عدم است.[۸۷]

در موارد فراوان دیگری ممکن را چه در حال عدم و چه در حال وجود، از نظر معدوم بودن یکسان می‌بینند:

> ممکنات اگر هم پیدا شوند باز در حکم عدمند[۸۸]... پس عین ممکن، ازلاً و ابداً در حال عدم باقی است[۸۹]... عدم، ذاتی ممکن است یعنی لازمهٔ حقیقت ذات آن، اینستکه معدوم باشد و چیزی را که لازمهٔ ذات باشد نمی‌توان برداشت. پس محال است که حکم عدم از عین ممکن برداشته شود. آن به وجود متصف بشود و یا نشود در همه حال، بر اصل عدم خویش باقی است[۹۰].

چنانکه ملاحظه می‌شود اصطلاحات و استدلال ابن‌سینا از لابلای این کلمات کاملاً هویداست لیکن ابن‌عربی بدلایل خاص خویش از وی نام نمی‌برد و تنها در یک موضع بصورت نکره اشاره‌ای به او دارد: «ممکن آنستکه فی نفسه استحقاق عدم داشته باشد چنانکه بعضی از مردم چنین می‌گویند».[۹۱]

اکهارت نیز مدعی است که «ما مخلوقات، عدم

---

76 - *Parisian Questions*, p.110.

77 - William C. Chittick, ***The Self - Disclosure of God***, New York, Suny, 1998. p.12.

78 - Frank Tobin, *op. cit.*, p.39.

۷۹ - ***الفتوحات***، ج ۴، ص ۴۰.

۸۰ - ***الفتوحات***، ج ۴، ص ۴۰.

۸۱ - **همان**.

۸۲ - «***ألا کلّ شئ ما خلا الله باطل***».

۸۳ - **همان**، ج ۱، ص ۴۰۶.

۸۴ - ابن سینا، **پیشین**، ص ۲۶۸.

۸۵ - **همان**، ص ۳۶۴.

۸۶ - ابن عربی، **پیشین**، ص ۲۶۸.

۸۷ - **همان**، ج ۱، ص ۲۷۹.

۸۸ - **همان**، ج ۳، ص ۴۷.

۸۹ - **همان**، ج ۲، ص ۵۵.

۹۰ - **همان**، ج ۲، ص ۹۹.

۹۱ - **همان**.

محضیم» و این امر را چنین توضیح می‌دهد:

همهٔ مخلوقات عدم محضند. نمی‌گویم که بی‌اهمیت و یا صرفاً چیز حقیری هستند. نه؛ آنها عدم محضند. چیزی که وجود ندارد معدوم است. مخلوقات وجود ندارند زیرا وجودشان به حضور خدا بسته است. اگر خدا یک لحظه از مخلوقات روی بر می‌تافت آنها به عدم محض تبدیل می‌شدند[92]... مخلوق از جانب خود هیچ ندارد و از جانب علتش همه چیز دارد.[93]

یکی از محققان در تحلیل این گفتهٔ اکهارت که مخلوقات هیچ هستند چنین آورده است: معادل «نیست»[94] در زبان آلمانی میانه علیا[95] واژهٔ niht است که مرکب است از پیشوند نفی ne و کلمهٔ iht بمعنای «چیزی»[96] و یا «هرچیزی».[97] اکهارت با گفتن «مخلوق هیچ است» واقعاً چه چیزی را از مخلوق می‌خواهد نفی کند؟ iht نفی می‌شود. مخلوق یک چیز (iht) نیست. مخلوق که وجود را بعاریت گرفته است عین موجود و یا موضوع دارای وجود نیست. نفی iht نفی موجود بودن است. مخلوق نمی‌تواند موجود باشد. وجودِ (iht) او، درخداست نه در خودش.[98]

بنظر نگارنده این تحلیل کاملاً بجاست ولی ذکر این نکته نیز لازم است که طنین کلام ابن سینا در آن کاملاً آشکار است. اکهارت این دو واژه را از ابن سینا وام گرفته است چرا که *اَیس* از نظر ابن سینا بمعنای چیزی است و *لااَیس* که در هم ادغام شده و به *لیس* تبدیل گشته است نفی آن است. معلول از جانب خود *لا اَیس* و از جانب علت، *اَیس* است.

عده‌ای نیز ادعای اکهارت در نیستی مخلوقات برایشان سنگین جلوه کرده است و در صدد توجیه سخن او بر آمده، گفته‌اند: «وقتی اکهارت اظهار می‌دارد که همهٔ مخلوقات عدم صرفند وجود جهان را انکار نمی‌کند بلکه منظورش اینستکه در مقایسه با خدا هیچند.»[99] و یا «اینکه فقط خدا هست و مخلوقات هیچ نیستند. صرفاً بدین معنی است که گویا در مقایسه با خدا مخلوقات هیچ[100] نیستند.[101]» اما این معنایی است شاعرانه که «حقارت» را به «عدم» تشبیه کنند و با شعر سعدی بسیار نزدیک است:

همه هر چه هستند از آن کمترند
که با هستیش نام هستی برند[102]

ولی چنانکه اکهارت تأکید می‌کند: «نمی‌گویم که مخلوقات بی اهمیت یا حقیرند؛ نه آنها عدم محضند» یعنی بین این گفتهٔ عارفانه و یا حداقل فیلسوفانهٔ اکهارت و آن تشبیه شاعرانه تفاوت بسیار است. این تشبیه شاعرانه را ممکن است متکلمانی چون جروم[103] و یا آنسلم نیز از سر تواضع بیان داشته باشند لیکن همانطورکه دیدیم زبان اکهارت در اینجا عالمانه است نه شاعرانه.[104]

اکهارت برای نشان دادن نیستی خلق، فرمولی دارد که بشکل (خدا + خلق = خدا) در موارد متعدد بیان می‌دارد. همه چیز بعلاوهٔ خدا چیزی بیشتر از خدا بتنهایی نیست[105]... اگر کسی خدا را همراه با همهٔ چیزهای دیگر داشته باشد بیشتر از آن زمانی که فقط خدا را داراست، نخواهد بود.[106] یکی از موارد اتهام اکهارت در دادگاه کلیسا نیز این بود که وی با هیچ دانستن خلق، عملاً فعل خلقت خداوند را انکارکرده است. این امر نشان می‌دهد که کلیسا در گفتهٔ اکهارت چیزی بیش از یک ادعای شاعرانه یافته است.

۴ـ وجود همهٔ موجودات و هستی تمام آنها همان هستی خداست (همه اوست)

از آنچه در قسمت قبل گذشت، معضل بسیار سختی در تبیین جهان بینی وحدت وجودی ابن عربی و اکهارت خودنمایی می‌کند. و آن اینکه آیا ابن عربی و اکهارت واقعاً هیچ وجودی برای عالم قایل نیستند؟ اگر قایل نباشند ضروری عقل را منکر شده به دامان

92 - Oliver Davis, *God within*, New York, Paulist Press, 1988 p.44.

93 - Reiner schurman, "*The Loss of the Origin*" in *The Thomist*, 42, 1978.

94 - Nothing

95 - The Middel High German

96 - Something

97 - Anything whatsoever

98 - *Ibid*. 288.

99 - J.M. Cl, "Eckhart" in Encyclopedia Britanica, vol. 7, p: 903.

100 - as Nothing

101 - Fredrick Copleston, *A History of Philosophy*, vol.3, Part 1, Image Books, edition, 1963., p. 200.

۱۰۲ - سعدی، **بوستان**، باب عشق و مستی.

103 - St. Jerome

104 - Oliver Davis, *God Within*, p.44 - 5.

105 - *Teacher and Preacher*, p.293.

106 - *Breakthrough*, p.293.

سوفسطاییگری می‌افتند و اگر برای عالم وجودی قائلند این امر با آن سخن که «وجود فقط خداست» چگونه قابل جمع است؟ در اینجاست که راه ابن عربی و اکهارت کاملاً از امثال ابن سینا و آکویناس جدا می‌شود و وارد مرحلهٔ سوم نظریهٔ آندو می‌شویم که وادی اسرار و حیرت است و آن اینکه وجود واحدی، هم به حق نسبت داده می‌شود و هم به خلق. در واقع در اینجا سخن از وحدت حق و خلق و سریان حق در کل هستی است. اگر ابن عربی در دو قسمت قبل کمتر سخن می‌گفت، بدان علت بود که از نظر وی «هست بودن حق» و «نیست بودن خلق» امری است که بآسانی می‌توان بر آن استدلال کرد ولی اینکه چگونه خلق لباس حق را می‌پوشد و یا حق بصورت خلق متجلی می‌شود از اسرار عرفان است که امثال ابن سینا بـه آن راه ندارند. در این قسمت سوم است که ابن عربی بعنوان یکی از اولیا بزرگ الهی حتی بسیار بیش از اکهارت سخن برای گفتن دارد.

خلاصه آنکه تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که جز خدا که عین وجود و وجودی بینهایت است وجود دیگری در کار نیست. پس در سرای هستی تنها یک وجود تحقق دارد. مخلوقات از خود وجودی ندارند و عدم صرفند، ولی در عین حال، هر کس وجود عالم را بکلی انکار کند از طور عقل خارج‌شده است. پس بنحوی می‌توان وجود را به عالم نیز منسوب کرد. ابن عربی مانند هر انسان عاقل دیگری وجود را به عالم نیز نسبت می‌دهد. از «*وجود العالم*» سخن می‌گوید[107] و یا از کثرت موجودات و نیز همهٔ موجودات «*الموجودات کلها*» یاد می‌کند.[108] دلیل او اینستکه ما به جهان علم داریم و هر چیز که معلوم باشد حتماً متصف به وجود است؛ چنانکه می‌گوید: «معلومی نیست مگر آنکه متصف به وجود شود».[109] اکهارت نیز همین دیدگاه را دارد: «هر چه بنحوی قابل فهم باشد، مبتنی بر وجود و مشمول آن است».[110] حال چون بـه عالم ما سوی الله علم داریم پس متصف به وجود است و چون وجود منحصر در خداست پس باید گفت کـه ایـن خـداست کـه بـصورت عـالَم، تـجلی کـرده است. بـقول ابن‌عربی: «عالم فی نفسه معقول و به خدای تعالی موجود است».[111] لذا آن چیزی که معلوم عارف است جز وجود خدا نیست. بقول ابن عربی: اگر اهل خرد باشی، هیچ چیز با وهم یا عقل یا حس جز وجود خدا که ما بدو مستندیم، درک نمی‌شود.[112]

از آنچه گذشت جز این نمی‌توان نتیجه گرفت که وجود عالم همان وجود حق است و بتعبیر ابن عربی:

> عین وجود خلق عین وجود حق است[113]... خدا هر چیزی را در بر می‌گیرد زیرا عین هر چیزی است.[114] عارفان او را عین هر شیء می‌بینند[115]... کسی که خدا در را برایش گشوده باشد او را در هر شیء یا عین هرشیء می‌بیند[116].

وی تفاوت توحید عامی را که محصول عقل می‌باشد با توحید خاصی که اعطای کشف است چنین بیان می‌کند که صاحب عقل وحدت را در منشأ و مبدأ اشیاء می‌داند و می‌گوید: «در هر چیز نشانه‌ای است/که بر یگانگی خدا دلالت دارد» اما صاحب تجلی با محیی الدین نغمه سر می‌دهد که: «در هر چیز نشانه‌ای است / که دلالت دارد بر اینکه خدا عین اوست».[117] خلاصه آنکه:

> در باب معرفت به خدا مربوطترین امر و حد اعلای احدیت اینستکه وجود عالم، عین وجود حق است نه غیر آن؛ و اگر حدود نمی‌بود تفاوت و تمییز هم در کار نبود.[118]

پس، باید گفت که مخلوقات در عین اینکه معدومند لیکن وجود (=خدا) در آنها تجلی کرده است. این سرّی است عظیم که اساس عرفان را تشکیل می‌دهد و عارف را که معرفت به این سرّ دارد از غیر او جدا می‌کند. ابن عربی اینچنین می‌سراید:

> عالم خیال است
> و در حقیقت، حق است
> کسی که این را بفهمد
> اسرار طریقت را فرا گرفته است.[119]

چه سرّی بالاتر از اینکه «وجود» از یک طرف، عامل حداکثر تمایز بین حق وخلق می‌شود بنحوی که با توجه به آن باید گفت که حق دارای وجود و خلق معدوم است

---

۱۰۷ - *الفتوحات*، ج ۳، ص ۵۳۷.
۱۰۸ - **همان**، ج ۳، ص ۳۸۴.
۱۰۹ - **همان**، ج: ۲، ص: ۳۰۹.
110 - *Teacher and Preacher*, p. 51.
۱۱۱ - ابن عربی، **پیشین**، ج۳، ص۳۹۸.
۱۱۲ - **همان**، ج۳، ص۵۴۷.
۱۱۳ - **همان**، ج ۲، ص ۵۱۹، «*عین وجود الخلق عین وجود الحق*».
۱۱۴ - **همان**، ج۳، ص۳۸۶. ۱۱۵ - **همان**، ج۳، ص ۴۱۰.
۱۱۶ - **همان**، ج۱، ص۵۹۲. ۱۱۷ - **همان**، ج۲، ص۲۷۲.
۱۱۸ - **همان**، ج ۴، ص ۵۴۷.
۱۱۹ - **فصوص**، ج: ۱، ص: ۱۵۹.

انما الکون خیال	*و هو حق فی الحقیقة*
و الذی یفهم هذا	*حاز اسرار الطریقة*

ولی همین وجود از طرف دیگر، عامل وحدت حق و خلق می‌گردد[۱۲۰] بنحوی که وجود خلق، همان وجود حق می‌شود. بقول ابن عربی:

سرّی که فوق این مسئله قرار دارد اینستکه ممکنات در اصل معدوم بودن خویش باقیند و وجودی جز وجود حق که بصورت احوال ممکنات ظاهر شده است در کار نیست.[۱۲۱]

اکهارت نیز همین تحلیل را دارد و معتقد است که «خدا، وجود همهٔ مخلوقات است».[۱۲۲] وی در تفسیر آیهٔ «ای اسرائیل بشنو یَهُوه، خدای ما یَهُوه واحد است» (تثنیه: ۶/۴). می‌نویسد: «خدای احد هست. یعنی او واجد وجود است که بمعنای اینستکه ماهیتش عین وجود و وجودش محض است. [در نتیجه] او وجود همهٔ اشیاء است».[۱۲۳] بتعبیر دیگر، خدا نامحدود است و نامحدود، جا برای چیز دیگر نمی‌گذارد. از طرفی ما به وجود جهان نیز معتقدیم. پس در نتیجه باید گفت که او وجود همهٔ مخلوقات است:

خدا در بساطتش نامتناهی و در عدم تناهیش بسیط است. بنابرین همه جا هست و همه جا بطور کامل هست. بنابه عدم تناهیش همه جا هست و بنا به بساطتش همه جا بکمال هست.[۱۲۴]

یعنی چون خدا بینهایت است همه جا هست و چون وجودش بسیط است وتجزیه بردار نیست همه جا خودش بطور کامل حضور دارد. وی در تفسیر آیهٔ «خدا یکی است» (غلاطیان: ۳/۲۰) معتقد است که این یکی بودن بدان مفهوم نیست که مثلاً گفته می‌شود «خورشید یکی است»؛ یعنی وحدت او، وحدت عددی نبوده بلکه وحدت حقهٔ حقیقیه است «بلکه قول باینکه خدا یکی است مترادف با این قول است که خدا از هیچ چیزی تمایز ندارد(...) این امر وقتی بیشترین وضوح را می‌یابد که بجای کلمهٔ *خدا* کلمهٔ **وجود** را بکار بریم (...) واضح است که وجود از هیچ موجودی متمایز نیست و هیچ چیزی مستقل از وجود، وجود نداشته و نمی‌تواند وجود داشته باشد».[۱۲۵]

اکهارت بمناسبتهای مختلف، سعی کرده است موضوع فوق را برهانی کند و در این مورد تحلیلی دارد که از بعضی جهات ـ نه از هر جهت ـ شبیه آن نظریه‌ای است که به **ذوق تألّه** شهرت یافته است و آن اینکه مشتق، مرکب است از ذات و مبدأ اشتقاق و بعبارت دیگر، ذاتی است که متصف به مبدأ شده است و بدین ترتیب دارای صفتی شده است. امّا اوّلاً و بالذات این مبدأ است که به آن صفت متصف می‌شود و ثانیاً و بالعرض مشتقات. مثلاً وقتی می‌گوییم پارچه سفید است حقیقتاً این سفیدی است که سفید است و پارچه بواسطهٔ آن سفیدی سفید است. یعنی حمل سفید بر سفیدی حقیقی و حمل سفید بر پارچه مجازی و وصف بحال متعلق است. در باره «موجود» نیز همینطور است. یعنی وجود بالاصالة موجود است و هر چیزی دیگری غیر از وجود بالعرض و المجاز موجود است. پس فقط وجود حقیقتاً موجود است و وجود نیز خداست پس فقط او موجود است و موجودیت سایر موجودات مجازی است. بتعبیر خود اکهارت:

وجود، خداست... و موجود بر چیزی جز وجود دلالت ندارد. چنانکه سفید بر چیزی بیش از سفیدی دلالت ندارد[۱۲۶]... همانطور که اگر چیزی بدون سفیدی و مستقل از آن، سفید باشد، سفیدی سفید نخواهد بود؛ زیرا همهٔ آن چیزهایی که سفیدند بواسطهٔ حضور سفیدی سفیدند. بهمانسان، چیزی که با وجود همراه نباشد، نیست است. چگونه چیزی می‌تواند غیر وجود و یا عاری از وجود بوده و در عین حال موجود باشد. [اما از طرف دیگر] وجود فقط خداست. او تنها وجود است، **من آنم که هستم**. کسی که هست مرا فرستاده است [پس] چیزی بیرون و جدا از او موجود نیست.[۱۲۷]

۵ـ عالم هستی، نما و ظهور و تجلی خداست

همانطور که ملاحظه کردیم در قسمت دوم، ابن عربی و اکهارت مدّعی بودند که عالم وجود ندارد و معدوم است و در قسمت سوّم بر این باور بودند که وجود عالم وجود خداست. یعنی عالم به یک معنی موجود است و به یک معنی موجود نیست. هم موجود است و هم موجود

---

120 - Frank Tobin, *op. cit.*, p.39.

۱۲۱ - *الفتوحات*، ج ۱، ص ۹۶.

122 - Frank Tobin, *op. cit.*, p: 39.

123 - Meister Eckhatr, ***Meister Eckhart, selected Writings***, selected and Translated by oliver Davis, Penguin Books, 1994, p. 260.

124 - *Ibid*. 250.

125 - *Teacher and Preacher*, p.166.

126 - *Parisian Questions*, p.78.

127 - *Teacher and preacher*, p.208.

نیست و این یکی از اسرار مهم عرفان است.

از نظر ابن عربی یکی از علوم خاص مقامات عارفان «علم ظهور معدوم در صورت موجود و تمایز وجود آن با وجود حقیقی است»[۱۲۸] و این، همان علم تجلی و ظهور است که ابن عربی در موارد متعدد، علم آن را کمیاب و عزیز دانسته[۱۲۹] و معتقد است که:

> این فن از بزرگترین اسرار علم الهی در مورد اشیاء است[۱۳۰] (...) و از پیچیده‌ترین چیزهایی است که علم علما به آن تعلق می‌گیرد. کشف آن بسختی حاصل می‌شود و زمان آن اندک است[۱۳۱] (...) تحریر این مسئله جداً مشکل است زیراکه عبارت از بیان آن قاصر است و بخاطر سرعت دگرگونی و تناقض احکامش، تصور نمی‌تواند آن را ضبط کند.[۱۳۲]

اکهارت نیز این امر را از ژرفترین ژرفناها می‌داند که در اثر جذبه و مکاشفه حاصل می‌شود:

> آنچه انسان در این جهان دارد و در می‌یابد، در عیان کثرت دارد و در نهان وحدت. هر سبزهٔ نو دمیده‌ای، هر چوبی، هر سنگی همه چیز همانا یکی است. این ژرفترین ژرفناهاست... که بارها مرا مجذوب و فریفته کرده است[۱۳۳]... وقتیکه نفس به نوری ورای حس می‌رسد دیگر اضداد در کار نخواهند بود [همهٔ اضداد یکی بوده با هم جمع می‌شوند]... همه چیز یکی است.[۱۳۴]

البته فهم این امور برای بسیاری از افراد مشکل است و جز در سایهٔ عنایت الهی کسی بدان واصل نمی‌شود. بقول ابن عربی:

> اگر رؤیت حق در خلق برای بعضی از اهل الله سنگین است بخاطر بعید بودن تناسب واجب بالذات و واجب بالغیر است. پس اگر ذوق این عبد به این مرحله از شهود برسد، خدا عین آنچه را برایش سنگین بود بدو می‌نمایاند. غیر از خداوند تنها، چیز دیگری در کار نیست؛ [همان حقی] که بواسطهٔ حکم ممکن در این عین، خلق نامیده می‌شود.[۱۳۵]

اکهارت نیز این مطلب را ورای طور عقل دانسته و می‌گوید:

> خداوندا ! کی انسان گرفتار عقل جزئی است؟ بگمان من وقتی که اسیر تفرقه است وچیزها را جدا از یکدیگر می‌بیند و کی فراتر از عقل جزئی است؟ می‌توانم بگویم وقتی کل در کل ببیند از این حد فراتر است.[۱۳۶]

در نتیجه، علم تجلی صرفاً از راه کشف حاصل می‌گردد و بعبارت خود ابن عربی عمیقترین اصول کشفی محسوب می‌شود: «اصل اصول کشفی، همانا وجود رب در عین عبد است».[۱۳۷] فلسفه در این ساحت راه ندارد. ابن عربی در موضعی از *فتوحات*، پس از آنکه بطور مفصل دیدگاههای فلاسفه را در تقسیم وجود و موجود به ذهنی و عینی، جوهر و عرض، متحیّز و غیر متحیّز، کمّ وکیف و... ذکر می‌کند، جستجوی وحدت را کار فیلسوفان ندانسته و می‌گوید:

> نظر کردن در این امور، بدون طریق کشف الهی ما را به حقیقت امر نمی‌رساند و بهمین خاطر [فلاسفه و متفکران] در مورد آن اختلاف دارند. بهمین علت طایفهٔ سعادتمندی که مؤید به روح القدس هستند به تجرد از افکار و تخلص از قید قوای مفکره توسل جسته و به نور اعظم متصل شده و حقیقت امر را آنچنانکه هست ملاحظه کرده‌اند.[۱۳۸]

اما با اینحال ملاحظه می‌کنیم که ابن عربی در این مورد نیز گوشهٔ چشمی به استدلال دارد و باب گفتگو با فلاسفه را باز می‌کند و از سرّی که نگفتنی است فراوان سخن می‌گوید؛ بدو دلیل: یکی آنکه مخاطبین خودش راکه بیشتر از اهل الله هستند از حیرت در آورد و برای تجارب عرفانیشان تعبیری مناسب بیابد؛ چراکه عارف پیوسته در حال شهود نیست. بتعبیر ابن عربی: شهود این امر بسیار دیریاب و بسیار سریع الزوال است. عارف پس از آنکه از آن حالت جذبه و شهود خارج گشت بعنوان یک انسان عاقل در پی اینستکه حداقل برای خود تعبیر کند که چه دیده است. هدف ابن عربی آنستکه چنین تعبیری را به دست ایشان بدهد:

---

۱۲۸ - *الفتوحات*، ج۳، ص۳۰۷.

۱۲۹ - **همان**، ج ۴، ص ۸۱. ۱۳۰ - **همان**.

۱۳۱ - **همان**، ج ۲، ص ۷۰. ۱۳۲ - **همان**، ج ۲، ص ۲۱۶.

133 - ***A Modern Translation***, p.148, and also see Rudolf Otto, op. cit., p.80.

ونیز بنگرید به و.ت.استس، **پیشین**، ص ۵۶.

134 - Rudolg offo, *op. cit.*, p. 80.

۱۳۵ - *الفتوحات*، ج ۳، ص ۴ـ۴۰۳.

۱۳۶ - و. ت. استیس، **پیشین**، ص ۵۷.

۱۳۷ - *الفتوحات*، ج ۱، ص ۶۳۳.

۱۳۸ - **همان**، ج ۲، ص ۴۵۴.

> پس ای دوست من، در این موطن که جداً موطن پنهانی است تأمل کن. اگر لسان شرع که بدان اشاره کرده و بدان آگاهانیده، نبود، من هم آن را برای اهل طریق خودمان بطور آشکار بیان نمی‌کردم. بسیاری از اهل طریق الهی هر چند تجلی حق را شهود کرده‌اند، لیکن به این مطلب و به آنچه دیده‌اند و به واقع امر معرفت ندارند.[۱۳۹]

دومین دلیل پرداختن ابن عربی به اصطلاحات واستدلالهای فلسفی اینستکه فلاسفه را به نارسایی و ناقص بودن استدلالهای عقلیشان مبنی بر کثرت وجود، و نیز به عجز عقل در ساحت بلند وحدت وجود، واقف گرداند. در اینجا نیز ابن سینا را بعنوان رئیس فلاسفه مناسب دیده و باب گفتگو را با او باز می‌کند بدون آنکه از وی نام ببرد.

ابن سینا در *الهیات شفا* وجود را زاید بر ماهیت و عارض بر آن دانسته است. وی هر ممکنی را زوج ترکیبی می‌داند که دارای ماهیت و وجود است. چون ممکن، وجودش زاید بر ماهیت است پس در ذات خود دارای وجود نبوده *لیس* است و وجودش را از ناحیهٔ غیر، یعنی «علت»، دریافت کرده است. یعنی جعل به «وجود» تعلق می‌گیرد و علت به معلول «وجود» می‌دهد. بتعبیر خود ابن سینا: «هر چیزی غیر از خدا ـ که موجود فی نفسه و واحد فی نفسه است ـ از ناحیهٔ غیر، استفادهٔ وجود می‌کند[۱۴۰] و با آن «اَیس» و فی نفسه «*لیس*» است.[۱۴۱] یعنی باعتقاد ابن سینا وجود «هبه» و عطای الهی است که به مخلوقات بخشیده شده است و مخلوقات «واقعاً» از جانب خدا دارای وجود شده‌اند. بسیاری از فلاسفه نیز به همین امر معتقدند و حداکثر مانند آکویناس موجودات را به یک اندازه موجود ندانسته و به یک نوع تشکیک در وجود قایلند که مطابق آن هر موجودی باندازهٔ استعداد خود دریافت وجود می‌کند.

اما اکهارت، بر خلاف ابن‌سینا و آکویناس، معتقد است که اولاً وجود، «هبه»[۱۴۲] نیست که خدا به موجودات بخشیده باشد و از ملکش خارج شده باشد. بلکه «عاریه»[۱۴۳] است که همچنان در ملک خدا باقی است.[۱۴۴] بنابرین «وجود» صرفاً از آنِ خداست و هرگاه آن را به مخلوق نسبت می‌دهیم نوعی «استعاره»[۱۴۵] است که از خدا «عاریه» گرفته و به خلق نسبت داده‌ایم. اکهارت ضمن آنکه وجود را خیر می‌داند و می‌گوید: «هر چیز که نیک[۱۴۶] و نیکی[۱۴۷] باشد خدا به بشر قرض داده است نه آنکه بدو بخشیده باشد».[۱۴۸] وی برای روشن شدن موضوع تمثیلی ذکر می‌کند و آن اینکه آفتاب دو اثر در هوا ایجاد می‌کند: یکی «گرما» و دیگری «روشنایی»؛ لیکن اولی بصورت «هبه» به هوا عطا شده و ملک هوا می‌شود یعنی هوا واقعاً گرم می‌شود. ولی دومی ملک آن نشده بلکه ملک آفتاب باقی می‌ماند؛ یعنی این آفتاب است که واقعاً روشن است نه هوا. اکهارت خود این امر را چنین توضیح می‌دهد: «آفتاب حرارت را به هوا می‌بخشد و هوا گرم می‌شود ولی نور را عاریه داده هوا روشن می‌شود و بهمین علت است که بمحض آنکه آفتاب غروب کند هوا نور را از دست می‌دهد ولی حرارت آن باقی می‌ماند زیرا حرارت به هوا بخشیده شده و ملک آن گشته است».[۱۴۹] اتصاف موجودات به وجود نیز مانند اتصاف هوا به نور است.

تمثیل اکهارت در رساندن معنای «تجلی» بسیار رساست. هوا محل ظهور *نور* است نه آنکه خود متصف به نور باشد. البته اگر هوا نبود نور ظهور نمی‌یافت پس این ظهور به دو طرف بستگی دارد: یکی فاعل (نور) و دیگری قابل (هوا). لیکن مسئله از این هم دقیقتر و بلکه پیچیده‌تر است. ابن عربی به غموض و پیچیدگی این مسئله اشاره می‌کند. همانطور که دیدیم ابن سینا معتقد بود که معلول از علت استفادهٔ وجود می‌کند و مستفید الوجود از غیر است. ابن عربی با در ذهن داشتن این عبارت، می‌گوید:

> ممکنات بنابر مکتب جماعت فلاسفه، غیر از وجود از خدا چیزی دریافت (استفاده) نکرده‌اند.[۱۵۰] هیچکس معنای این قول راکه و غیر از وجود چیزی استفاده نکرده‌اند و نمی‌فهمد مگر کسی که خدا از روی چشمش پرده بردارد. [حتی] خود کسانی که این اصطلاح را بکار برده‌اند معنایش را، آنچنانکه هست، نمی‌فهمند.[۱۵۱]

سپس مسئله را بیشتر باز کرده و می‌گوید:

> در اینجا موجودی جز خدا نیست و ممکنات در حال عدمند. این وجود مستفاد یا چیزی است غیر

---

۱۳۹ - *همان*، ج ۳، ص ۵۱۶.

۱۴۰ - *(هو) مستفید الوجود عن غیره.*

۱۴۱ - ابن سینا، *پیشین*، ص ۳۶۴.

142 - Gift 143 - Loan

144 - Frank Tobin, *op. cit.*, p.48.

145 - Analogy 146 - Good

147 - Goodness 148 - *Ibid.* 47.

149 - *Ibid.*

۱۵۰ - *ما استفادت من الحق الا الوجود.*

۱۵۱ - *الفتوحات*، ج ۲، ص ۲۱۶.

از خدا [که این، با انحصار وجود در خدا نمی‌سازد] و یا عبارت از وجود حق است [که این، همان مدعای ماست]... پس اعیان عالم با حقایقشان وجود حق را پذیرفته‌اند.[152]

جان کلام آنکه، ابن سینا و پیروان او، هر چند ممکنات را از حیث ذات «لیس» می‌دانند ولی برای آنها بواسطهٔ وجود، «اَیس» و «وجود» قائل هستند. لیکن ابن عربی معتقد است که «محال است که ممکن، موجود شود زیرا نیستی، وصف ذاتی آن است و وصف ذاتی هیچگاه مرتفع نمی‌شود».[153] لذا ممکن در همه حال متصف به عدم است: «عبدی که مخلوق است در ماضی متصف به عدم (لیس) است در مستقبل نیز متصف به عدم و در حال اتصافش به وجود نیز از ناحیهٔ ذاتش متصف به عدم است».[154]

حال اگر ممکن، هیچگاه متصف به وجود نشود و در عین حال با ممتنع الوجود متفاوت باشد، پس نسبتش را با وجود چگونه باید توجیه کرد؟ اینجاست که بحث وجود در مورد عالم به ظهور تبدیل می‌شود و ایجاد به تجلی؛ یعنی عالم موجود نیست بلکه مظهر است که حق در آن ظاهر شده است. ابن عربی پس از بیان دیدگاه فلاسفه دربارهٔ قبول وجود از سوی ممکنات می‌گوید:

> این، آن چیزی است که نظر عقلی اقتضا دارد اما طبق مذهب ما، عین ممکن صرفاً امکان مظهر بودن را دارد نه امکان قبول اتصاف به وجود را، بنحوی که وجود عین آن باشد. پس وجود در ممکن عین موجود نیست بلکه حال است برای عین ممکن که بواسطهٔ آن، ممکن مجازاً ـ نه حقیقتاً ـ موجود نامیده می‌شود[155]... اینکه مخلوق قبول پیدایش (تکوین) می‌کند نزد ما معنایش این است که مظهر حق می‌شود... نه اینکه استفادهٔ وجود کند بلکه صرفاً حکم مظهریت را استفاده می‌کند... و تو را بر امر عظیمی آگاهاندم ـ اگر آگاه شوی و تعقل کنی. او عین هر شیء است در ظهور؛ اما عین اشیاء در ذواتشان نیست. منزه و بلند مرتبه است. بلکه او، او است و اشیاء، اشیائند. بعضی از مظاهر هنگامی که حکم خود را در ظاهر دیدند خیال کردند که اعیانشان متصف به وجود مستفاد است.[156]

و مسلماً یکی از این مظاهر، ابن سیناست که خیال می‌کند بعنوان معلول مستفید الوجود از خداست لیکن امثال او باید بدانند که:

> هنگامی که خدا خواست به ممکنات حالت وجود بدهد ـ در حالی که وجود غیر از خدا نیست و او تنها موجود است ـ برای آنها بقدر استعدادشان ظاهر شد و آنها خودشان را در وجود خدا دیدند درحالی که خود در حال عدمند[157]... در وجود چیزی غیر از حق ظاهر نشده است[158]... خدا غیر از هویت خود را به مخلوقات نپوشانده است. او وجودی است که بصورت ممکنات ظاهر شده است.[159]

ابن عربی گامی بالاتر نهاده با یکی دانستن «حاکم» و «قابل»، و «ظاهر» و «مظهر»، وحدت وجود را به اوج می‌رساند وعقل را بیشتر به حیرت وا می‌دارد:

> همه از او استفادهٔ وجود می‌کنند در حالیکه وجود چیزی غیر حق یا خارج او نیست که حق آن را به غیر خود بدهد[160]... و بنگر که امر وجود چقدر عجیب است که همانکه وجود را می‌پذیرد همانی است که افادهٔ وجود می‌کند[161]... در علوم الهی مسئله‌ای غامضتر از این مسئله وجود ندارد...[یعنی] در هستی جز خدا موجود نیست. او هم حکمفرما (حاکم) است و هم قبول کننده (قابل).[162]

این مسئله با همهٔ پیچیدگی و دور از عقل بودنش، اساس دیدگاههای ابن عربی و تا حدودی اکهارت را تشکیل می‌دهد. بقول یکی از محققان: «تجلی، محوریترین موضوع اندیشهٔ ابن عربی است. در واقع مفهوم تجلی، اساس جهان بینی اوست. همهٔ اندیشه‌های او دربارهٔ ساختار وجودی جهان بر این محور دور می‌زند... کل فلسفهٔ او، نظریهٔ تجلی است».[163]

اینستکه جهانی راکه ابن عربی و اکهارت می‌شناسند، آینهٔ خدا نماست که خدا در سراسر آن از اوج تا حضیض،

---

۱۵۲ – **همان**.
۱۵۳ – **همان**، ج: ۳، ص: ۲۵۵.
۱۵۴ – **همان**، ج ۱، ص ۴۳۵.
۱۵۵ – **همان**، ج ۲، ص ۹۹.
۱۵۶ – همان، ج ۲، ص ۴۸۴.
۱۵۷ – **همان**، ج ۳، ص ۲۵۵.
۱۵۸ – **همان**، ج ۲، ص ۵۱۷.
۱۵۹ – **همان**، ج ۴، ص ۹۲.
۱۶۰ – **همان**، ج ۱، ص ۴۰۶.
۱۶۱ – **همان**، ج ۱، ص ۷۰۲.
۱۶۲ – **همان**، ج ۲، ص ۲۱۶.
163 - Toshihiko Izutso, ***Sufism and Taoism***, Berkley, 1983. p. 147.

ظهور و حضور دارد. بقول ابن عربی:

او در همهٔ آنچه مخلوقات یا مبتدعات نامیده می‌شوند، سریان دارد(...) او در هر شاهدی، شاهد و در هر مشهودی، مشهود است. پس او همهٔ هستی است[۱۶۴] (...) او، همان وجود و موجود است. در هر معبودی او پرستیده می‌شود و در هر مقصودی، او مورد قصد قرار می‌گیرد. او، وجود هر چیزی است و هر چیزی ترجمه و بیان اوست. هنگام ظهور هر چیزی، او ظاهر است و در هنگام فقدان هر چیزی، او باطن است. او، اول (مقدم) بر هر چیزی و آخر (مؤخر) از هر چیزی است[۱۶۵]، عابد و معبود[۱۶۶]، ذاکر و مذکور[۱۶۷]، حاکم و قابل[۱۶۸]، تکلیف کننده و تکلیف شونده[۱۶۹]، اوست، پس منزه است کسی که اشیاء را ظاهر کرده و خود عین آنهاست[۱۷۰]... خدا را جز خدا کسی ذکر نمی‌کند و جز خدا کسی خدا را نمی‌بیند.[۱۷۱]

اکهارت نیز کلماتی دارد که همین معنی از «تجلی» را می‌رساند هر چند باندازهٔ ابن عربی اوج نمی‌گیرد:

تنها خدا در همه چیز ساری است و در عمق ذات اشیاء حضور دارد... خدا در درونیترین جزء هر شیء و در تمام اشیاء هست[۱۷۲]... اگر خدا در همهٔ اشیاء نمی‌بود طبیعت از فعالیت باز می‌ایستاد و دیگر خواهش و تمنایی در کار نبود[۱۷۳]... خدا در درون همه چیز و در هر شیء متفرّدی تنزل می‌کند ولی همچنان احد باقی می‌ماند[۱۷۴]... خدا آنچنان که بیخبران خیال می‌کنند اشیاء را خارج از خود خلق نکرده است. هر چه خلق کرده است و یا انجام می‌دهد در خود خلق کرده و انجام می‌دهد. او خارج از خویش هیچ چیز انجام نمی‌دهد[۱۷۵]... و چیز دیگری را جز خود نمی‌بیند و به چیزی غیر از خود عشق نمی‌ورزد.[۱۷۶]

چنانکه ملاحظه می‌شود از نظر اکهارت نیز خلقت عبارت است از «تجلی خدا، مأوای خدا و معبد خدا». یکی از محققان بطور اجمال تجلی را چنین تعریف می‌کند: «تجلی، عبارت از روندی است که طی آن حق که کاملاً و فی ذاته ناشناخته است، خود را حتی در مادّیترین اشکال ظاهر می‌سازد. اما این ظهور، تحقق نمی‌یابد مگر در قالب صور متعین خاص. پس تجلی، چیزی جز تعین یا تقید حق ـ که فی ذاته نامتعین است ـ نمی‌باشد.»[۱۷۷] ابن عربی خود در اینباره چنین می‌گوید: «خدا عین اشیاء است و اشیاء محدودند. پس او محدود به حدِّ هر محدودی است؛ پس هیچ شیئی قبول حدّ نمی‌کند مگر آنکه آن حدّ، حدِّ حق است.[۱۷۸] در جای دیگر، حق و خلق را دو روی یک سکه دانسته است و ضمن آنکه وجود را واحد می‌بیند آن را دارای دو نسبت و دو اعتبار می‌داند. این وجود بیک اعتبار، حق است و باعتباری دیگر، خلق. نسبت دوم، همان تعین یافتن حق است: «خدای تعالی دو نسبت در وجود دارد: نسبتِ وجودِ نفسیِ واجب و نسبتِ وجودِ صُوری؛ در همین نسبت دوم است که برای خلقش تجلی می‌کند زیرا تجلی او در وجودِ نفسیِ واجب، محال است؛ پس او در وجود صوری که تحول و تبدل می‌پذیرد تجلی می‌نماید.[۱۷۹]

بنابرین مخلوقات تعینات و حدودی هستند که حقِّ نامتعین و نامحدود به آنها تعین یافته است. بعبارت دیگر مخلوقات همواره حجاب حقند و حق در پس این حجاب باقی می‌ماند؛ مگر برای عارفی که از راه مکاشفه، کشف حجاب برایش حاصل شود:

وقتیکه خدا اشیاء را خلق کرد... اسباب را وضع نمود و آنها را برای خود حجاب قرار داد. این اسباب هر که را که آنها را حجاب بداند به خدا می‌رسانند و هر که را که آنها را ارباب بگیرد از خدا باز می‌دارند[۱۸۰]... غایت عارفان آنستکه همهٔ حدود هستی را بطورکلی حدذاتی واجب الوجود قرار دهند.[۱۸۱]

* * *

---

۱۶۴ - *فصوص*، ج ۱، ص ۱۱۱.

۱۶۵ - *الفتوحات*، ج ۱، ص ۴۷۵.

۱۶۶ - *همان*، ج ۴، ص ۱۰۲.

۱۶۷ - *همان*، ج ۴، ص ۹۲. ۱۶۸ - *همان*، ج ۲، ص ۲۱۶.

۱۶۹ - *همان*، ج ۴، ص ۱۰۰.

۱۷۰ - *همان*، ج ۲، ص ۴۵۹.

۱۷۱ - *همان*، ج ۴، ص ۹۲.

172 - *Selected Writings*, p.254.

173 - *A Modern Translation*, p.168.

174 - *Selected Writings*, p.260.

175 - *Breakthrough*, p.73.

176 - *A Modern Translation*, p.171.

177 - Toshihiko Izutso, *Sufism and Taoism*, p.147.

۱۷۸ - *فصوص*، ج ۱، ص ۱۱۱.

۱۷۹ - *الفتوحات*، ج ۳، ص ۵۱۶.

۱۸۰ - *همان*، ج ۳، ص ۴۱۶.

۱۸۱ - *همان*، ج ۳، ص ۲۲۷.